A PROFECIA DE UM BOATO. MATANDO POR OURO NA ÁREA YANOMAMI

ALCIDA RITA RAMOS
Universidade de Brasília

Se ...

Esta é a história de uma estória que de tanto se repetir acabou por acontecer. É sobre a morte de um homem contada em boatos recorrentes, o último dos quais, dezesseis anos antes de se concretizar. Mas é também — na verdade, principalmente — um mergulho na intricada trama de encontros e desencontros deflagrada pela corrida do ouro que estourou na Área Indígena Yanomami em 1987 e que continua até hoje. Esse homem, um índio Maiongong chamado Lourenço, foi o pivot tanto dos boatos dos anos 70 quanto do tiroteio que o matou em 1990.

Lourenço era um Maiongong[1] casado com mulher yanomami do subgrupo Sanumá com quem teve sete filhos (quatro mulheres e três homens). Por volta de 1968, ele fundou sua própria comunidade na aldeia de Auaris no extremo norte de Roraima. Naquela época, Lourenço tinha duas esposas: a mais velha, Sanumá, e outra, Maiongong como ele, que lhe deu quatro filhos (três mulheres e um homem). Pouco depois de instalada sua nova aldeia, morreu-lhe a mulher mais jovem e os filhos Maiongong foram viver na comunidade de seus parentes maternos e paternos a cerca de 200 metros do núcleo de Auaris onde morava Lourenço e onde estavam também instala-

1. O termo Maiongong, utilizado no Brasil, refere-se ao povo Yekuana de fala Caribe que vive na região fronteiriça com a Venezuela, onde também é conhecido como Makiritare (ver Wilbert 1972, Arvelo-Jiménez 1974, Guss 1990).

Anuário Antropológico/95
Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1996

das as comunidades Sanumá e a missão protestante da MEVA (Missão Evangélica da Amazônia). Entre viver com seus parentes Maiongong como vizinho indesejado devido à sua estreita associação com os Sanumá e ligar-se mais explicitamente a estes, Lourenço ficou com a segunda alternativa. Na verdade, sempre manteve uma razoável distância física de seus afins Sanumá, pois o espaço de Auaris permitia essa proximidade distante. Seus filhos com a mulher Sanumá casaram-se todos com cônjuges Sanumá. Em sua família extensa falavam-se as duas línguas. Lourenço era fluente em Sanumá e houve ocasiões em que, na falta de anfitriões Sanumá, ele recebeu visitantes de aldeias longínquas no melhor estilo yanomami de falas e gestos apropriados ao contexto[2]. Era um líder de prestígio incomum e inquestionável. Mas, sendo um Maiongong entre os Sanumá, o respeito que ele impunha vinha por vezes misturado com um certo ressentimento tanto por parte dos Sanumá quanto por parte dos Maiongong. Vivendo na interface de uma situação intertribal cheia de memórias de guerra e de tensão no dia a dia, Lourenço continha em sua pessoa ao mesmo tempo a contradição e a resolução dos embates entre os dois grupos indígenas.

Há duas ou três gerações, Sanumá e Maiongong combatiam-se duramente pela ocupação de um território deixado semi-vazio pela dizimação de povos inteiros que sucumbiram aos maus tratos e às epidemias dos conquistadores brancos do norte da Amazônia, principalmente, aos excessos do *boom* da borracha no século dezenove. Os Sanumá, o subgrupo mais setentrional dos Yanomami, expandiam-se e entravam em terras tradicionais dos Maiongong, um dos poucos grupos que eles tiveram que enfrentar em sua marcha para o oeste e para o norte. Depois de numerosas incursões Sanumá contra suas aldeias, os Maiongong decidiram contra-atacar com tal vigor de suas espingardas que acabaram de vez com a guerra. Cessaram assim os conflitos na virada do século e desde então os dois grupos passaram a co-existir na mesma região, mantendo relações pacíficas mas tensas num clima que lembra a inquieta paz da guerra fria. Na década de 50, Lourenço selou essa paz ao se casar com a filha de um grande homem Sanumá, no que foi seguido por seu irmão mais novo que também se casou com a filha de um outro líder importante. Na maturidade, depois da morte dos sogros, os dois irmãos e suas respectivas famílias criaram o núcleo residencial no alto

2. Sobre os diálogos cerimoniais dos Yanomami ver Albert 1985, Ramos 1990.

Auaris que daria origem à comunidade de Olomai[3], palco dos atos de violência que levaram à morte de Lourenço.

No início de 1974, durante a seca do hemisfério norte, Lourenço e vários homens Maiongong e Sanumá eram esperados em Auaris depois de haverem passado mais de um ano trabalhando em fazendas a cerca de 450 km de distância, em torno de Boa Vista. Naquela época, os Maiongong costumavam organizar expedições periódicas à capital do estado e às fazendas do "lavrado" onde permaneciam longos meses trabalhando como braçais. A viagem era feita de canoa a remo pelo Auaris e todos os outros rios que um depois do outro, acabam chegando ao Rio Branco que banha a região do lavrado. Levavam cerca de um mês para chegar à capital e mais de dois para voltar para casa, rio acima, com canoas repletas de bens manufaturados.

Naquele ano, como aliás, parece ter ocorrido a cada viagem dessas, enquanto a pesquisa sobre relações intertribais ia ainda no começo[4], surgiu um boato em Auaris que Lourenço teria sido morto na viagem de regresso. Nascido de um comentário aparentemente casual de um homem Maiongong enquanto era entrevistado por minha assistente, o boato tomou vulto e em poucos dias envolvia todos os que naquelas semanas estavam presentes em Auaris. No restante da nossa estada na aldeia, a ausência de Lourenço foi um dos assuntos centrais das conversas. Um dia alguém dava-o por morto baseando-se em sinais de *õka dïbï* (feiticeiros) que teriam sido detectados em certos pontos da rota dos viajantes. Outro dia algum xamã mandava seus *hekula* (espíritos assistentes) procurá-los rio abaixo, encontrando-os sãos e salvos. Uma expedição que saíra de Auaris para encontrar Lourenço e

3. Totalmente constituída, a comunidade de Lourenço permaneceu junto à missão em Auaris até 1980, quando, estimulado pelos missionários, ele abriu uma pequena pista a cerca de 30 quilômetros rio abaixo, próximo à boca do Olomai, afluente esquerdo do rio Auaris, e ali instalou a nova aldeia. É interessante notar que seu irmão mais novo, que até então vivera à sombra política de Lourenço, não o acompanhou a Olomai, criando no alto Auaris sua própria comunidade.

4. Em 1974, juntamente com Ana Gita de Oliveira, passei dois meses em Auaris levantando dados especificamente sobre as relações entre Maiongong e Sanumá. Os resultados dessa pesquisa encontram-se nos três primeiros capítulos de Ramos 1980 e também nos capítulos 9 e 10 de Ramos 1990 e 1995. Aí o leitor terá mais detalhes sobre a história do contato entre esses dois grupos indígenas e a sua acomodação mútua à situação de co-existência intertribal.

companheiros em determinado local do trajeto, levando-lhes suprimento de beiju para o resto da viagem, retornou sem eles, o que deu aos Sanumá a certeza de que haviam sido todos mortos. O jogo de provas e contra-provas tornou-se imensamente complicado, criando um extraordinário clima de suspense e dramaticidade e pondo entre parênteses a rotina da aldeia. Durante quase dois meses vivemos na alternância de otimismo e pessimismo conforme as camadas de sinais positivos ou negativos iam-se sobrepondo umas às outras, passando da comunidade Maiongong para a Sanumá e vice-versa. Houve dias em que ninguém trabalhou no lado Sanumá de Auaris, pois todos pranteavam os mortos. Outros dias, fomos em peso assistir à festa dos Maiongong que consumiam paneladas de caxiri, aproveitando a grande quantidade de carne de caça que a frustrada expedição de encontro trouxera de volta à comunidade.

Quem teria matado Lourenço? Correram algumas respostas possíveis. Um dos alvos principais da suspeita de assassinato eram os Kaslabaia, subgrupo yanomami mais conhecido como Xiriana ou Yanam, que vivem a muitos quilômetros ao sul de Auaris, no médio rio Mucajaí. No passado eles atacaram aldeias Maiongong, mataram alguns homens e raptaram mulheres (em 1975, elas ainda viviam com seus captores). Até pouco tempo atrás, quando passavam pelo território distante de outros Yanomami, os Maiongong tomavam a precaução de levar na viagem um Yanomami não-Sanumá que recrutavam de alguma comunidade amistosa no caminho. Geralmente um adolescente, esse Yanomami desempenhava o papel de salvo-conduto. O que o boato fez foi reviver em alegoria a tensão e ansiedade que ainda permeiam a co-existência pacífica dos Maiongong com os Yanomami, em especial os Sanumá, com quem partilham um cotidiano intertribal.

Um outro possível assassino, que apareceu com freqüência no boato, teria sido um homem branco, bêbado e não especificado. Sem rosto e sem razão, esse branco, intrinsicamente violento e imprevisível, teria, num ato puramente gratuito, simplesmente eliminado a *entourage* de Lourenço. Naquele tempo, o que a esmagadora maioria dos Sanumá conhecia dos brancos em primeira mão vinha de suas experiências com missionários, antropólogos e visitantes ocasionais. O mais, circulavam pelas aldeias estórias que giravam em torno de demonstrações de força e crueldade por parte dos brancos. Por exemplo, dizia-se que brancos haviam bombardeado de seus aviões aldeias indígenas só porque algum índio roubara uma ninharia qualquer de algum branco. Alguns Maiongong, muito mais versados com as

coisas de "civilizado", divertiam-se com a reação de um certo Sanumá, homem socialmente problemático, que se apavorava ante a ameaça de ser entregue a policiais brancos e trancafiado numa cadeia da cidade. O isolamento confinado entre quatro paredes, por razões pouco ou nada inteligíveis, representava para ele e para os outros a epítome da arbitrariedade dos brancos, versão indígena de um pesadelo kafkiano. Fora do círculo restrito dos brancos amigos e "domesticados" com quem conviviam, os Sanumá projetavam no branco distante e abstrato o medo ante uma fonte de perigo. É uma sensação que a nossa ficção científica nunca se cansa de explorar, elaborando *ad nauseam* figuras de alienígenas extra-terrestres portadores de comportamentos bizarros e potencialmente letais.

E assim se passaram os nossos dois meses de pesquisa naquele verão de 1974. Saimos de Auaris antes do retorno de Lourenço e seus companheiros. Mas eles voltaram logo depois e a vida continuou até que, dezesseis anos depois, a corrida do ouro transformou o boato em realidade. Em setembro de 1990, Lourenço e seu filho mais novo são mortos por homens brancos.

A partir de agosto de 1987, metade de Roraima foi assaltada por dezenas de milhares de garimpeiros. Concentraram-se primeiro na área montanhosa de Surucucu e Couto de Magalhães, no coração do território yanomami. Os primeiros meses da invasão foram assinalados por atos de extrema crueldade por parte dos garimpeiros para intimidar os índios. Na comunidade de Paapiu, onde os Yanomami sofreram o primeiro grande choque provocado por mal-entendidos culturais, quatro homens foram mortos e esquartejados pelos invasores. A revolta dos Yanomami foi freada por alguns anos.

De Paapiu o garimpo espalhou-se por virtualmente toda a área dos Yanomami e Maiongong. Como uma metástase, ele devorou floresta, roças, picadas, áreas de caça e acampamentos indígenas. Por volta de 1988, os garimpeiros chegaram a Olomai, a aldeia que Lourenço fundara oito anos antes. Eram bandos pequenos e mal equipados. Acamparam por lá durante semanas, alimentando-se das roças dos índios, até que Lourenço os mandou embora. Voltaram melhor organizados e providos. As trocas com os índios ficaram mais tensas e frustrantes. Estes reclamaram da exploração dos garimpeiros que lhes prometiam bens de troca e não honravam o compromisso. Os índios começaram então a se apropriar das coisas dos brancos como pagamento pelas dívidas. Depois de uma séria altercação com os

garimpeiros, um neto de Lourenço, Waitili, desapareceu e nunca mais foi encontrado. Lourenço havia decidido cobrar pedágio pelo pouso de aviões em Olomai e esse trato durou algum tempo até que os garimpeiros pararam de pagar. Lourenço foi se empacientando e por fim mandou as mulheres da aldeia apanhar as mochilas dos brancos. Numa madrugada de setembro de 1990, um grupo de cinco garimpeiros chegou à casa de Lorenço, interrompeu sua primeira refeição, cumprimentou-o e disparou três tiros de revólver no seu peito e cabeça. Lourenço morreu na hora. Seguiu-se um tiroteio no qual o filho mais novo do líder saiu mortalmente ferido e outro Sanumá sobreviveu a uma saraivada de chumbo no peito e na cabeça. Três garimpeiros morreram no local.

... você tivesse ...

Esse incidente põe a nu um elenco de complexas questões sobre a maneira como a riqueza é vista e vivida por grupos humanos tão distintos quanto aqueles que se envolveram na tragédia de Lourenço — a visão dos Sanumá, a dos Maiongong, a dos peões de garimpo e a dos empresários de garimpo. É como se Olomai se transformasse num laboratório humano onde ambições individuais, *ethos* e *eidos* sociais contrastantes e compulsões globais se juntassem, misturassem e repelissem num torvelinho de ações e reações, deixando atrás de si uma pesada atmosfera de terror, insegurança e intolerância. O caso de Lourenço encapsula uma variedade aparentemente discrepante de assuntos e interesses pessoais, políticos e culturais. Por isso, com a devida vênia por tomar uma liberdade talvez excessiva, ele evoca, em escala interétnica, os "híbridos" de que fala Latour [1994: 8] ao questionar a modernidade do ocidente. É a Olomai-encruzilhada, *carrefour* cacofônico e policultural onde convergem transeuntes de uma história intertribal e interétnica defrontando-se com disparatos sinais cognitivos e afetivos, atropelando-se numa babel de símbolos cuja má leitura pode causar — como realmente causou — colisões fatais.

O que vou fazer neste artigo é abrir um atalho que me guie pelo emaranhado trescultural que o caso da morte de Lourenço escancarou e que clama por atenção antropológica. Dos escombros deixados em Olomai pelas ondas de choque interétnicas e mal-entendidos culturais que por lá passaram

como um furacão, vou deter-me em dois de seus aspectos: as relações Sanumá/Maiongong e o conflito índios/garimpeiros. As primeiras desvelam uma agonística intertribal, o segundo traz um dramático contraste entre "espírito da dádiva" [*gift*] e economia mercantil [*commodity*]. Interessa-me menos discutir a civilização e a dádiva furtada, como faz Chevalier (1982), do que a indianidade e a mercadoria roubada. Mas antes, um esclarecimento sobre conceitos.

Quando falo em riqueza, refiro-me à maneira mais ampla de usar o termo, ou seja, todo o conjunto de bens definidos por uma dada sociedade e não apenas ao acervo de valores materiais inerente ao sistema de mercado[5]. Desta maneira, tenho um campo de comparações e contrastes mais fácil de manejar, pois, ao manter o mesmo conceito de riqueza para me referir a todos os protagonistas do caso em apreço, posso melhor sublinhar as escolhas culturais que estão em jogo e que, elas sim, alteram profundamente a semântica do conceito. Utilizo-o, portanto, de forma estritamente operacional: como uma chave, é um instrumento conveniente para abrir algumas portas à análise intercultural.

As relações entre Sanumá e Maiongong, já bastante complexas, tornaram-se ainda mais densas com a chegada do garimpo em massa. Como antes, os Maiongong continuam a mediar em grande parte o contato dos Sanumá com a sociedade majoritária. Foi assim com missionários, com membros da comissão de limites, com militares e com outros brancos que ocasionalmente apareciam em Auaris. Já porque falem português, já porque tenham mais experiência no trato com brancos, foram homens Maiongong que estabeleceram os primeiros contatos com garimpeiros que subiram o rio Uraricoera até o Auaris em busca de sítios para garimpar. A partir daí, os Sanumá começaram também a se interessar pelo garimpo. Assim, as três comunidades exclusivamente Maiongong em território brasileiro foram envolvidas em maior ou menor grau com as atividades garimpeiras, porém mais como fornecedores de guias e de outros serviços do que extraindo ouro diretamente. Por sua vez, as muitas aldeias Sanumá entraram no bojo da corrida garimpeira de modo menos intencional e organizado; alguns

5. "Riqueza", diz Sahlins (1992: 17), "consiste nos tipos de coisas que organizam a totalidade social". De Mauss (1974) a Weiner (1985) ou Lederman (1986a), por exemplo, encontramos com freqüência essa ampliação do conceito de riqueza aplicado ao mundo não ocidental.

homens alistavam-se como guias, outros preferiam acompanhar os garimpeiros brancos no trabalho dos garimpos. Nas aldeias Maiongong, mantinha-se a rotina que assegurava subsistência independente, mas no caso Sanumá, diversas comunidades largaram suas casas e roças para viver à sombra dos acampamentos garimpeiros, sujeitas à desnutrição e aos efeitos catastróficos das epidemias de malária que grassavam em ondas contínuas pela região[6].

É, portanto, o triângulo entre Maiongong, Sanumá e garimpeiros — estes nitidamente subdivididos em peões e empresários — que forma o principal elenco que se move contra um cenário onde os amarelos do ouro e da malária se justapõem num insalubre *ton-sur-ton*, onde o pandemônio de máquinas e aeronaves frenéticas cuspindo barulho de inferno e exalações de peste[7] faz-nos lembrar do Vietnã em guerra, onde descomunais mangueiras rubras como cobras descomunais empilhadas no lamaçal de pistas de pouso servem de assentos a prostitutas e índios curiosos, onde armas, álcool e pavio curto se combinam em cenas hobesianas e clima de apocalipse. Neste cenário a grande maioria dos Yanomami teve seu primeiro encontro com o homem branco. Neste caos se misturaram modos contrastantes e mesmo incompatíveis de ser, de ver e de querer num dos mais retumbantes desencontros culturais da história do indigenismo brasileiro. As conseqüências só podiam ser trágicas[8].

... 50 milhões de dólares ...

A história do assassinato de Lourenço é também a história de um bem roubado — ouro —, roubado aos garimpeiros, roubado aos índios, roubado à ordem social. Mas é uma história com uma variada possibilidade de início. Poderíamos, por exemplo, começar no dia 6 de setembro de 1990, quando o incidente de Olomai foi registrado na Polícia Federal de Boa Vista; ou então a 29 de agosto daquele ano, dia do tiroteio, conforme lem-

6. Algumas comunidades Sanumá viram-se à beira da extinção, como está descrito no último capítulo de Ramos 1995.
7. Ver Albert 1988 sobre uma visão yanomami do que representa a fumaça gerada pelos instrumentos e máquinas dos brancos.
8. Situações como as observadas na pista de pouso de Paapiu são descritas em Ramos 1989.

bra um dos garimpeiros indiciados no processo policial; poderíamos iniciar alguns meses antes, quando o jovem Waitili, neto de Lourenço, desapareceu em meio à suspeita dos parentes de que fora morto por garimpeiros; ou dois anos antes, quando os primeiros invasores apareceram em Olomai; poderíamos mesmo ir ao século passado, quando os Maiongong sofreram o impacto da extração da borracha e aprenderam a amarga lição do que é ser invadido pela ganância dos brancos; ou ainda ao início deste século, quando os Maiongong tiveram suas primeiras experiências com os Yanomami. Por fim, poderíamos estabelecer como início desta história os primeiros meses de 1974, quando a morte de Lourenço foi profeticamente anunciada em alegórico boato. Como Edward Said (1976) propôs e Patricia Seed (1991) bem demonstrou, dependendo do ponto de partida para se contar uma história, ela toma formas e significados bastante diversos. Ao escolher o início de 1974 como esse ponto de partida, quero ressaltar o teor agonístico das relações intertribais e antagônico das relações interétnicas com o grau de dramaticidade que os próprios índios, especialmente os Sanumá, dão às suas experiências com a alteridade. O boato daquele ano serve como ícone dessas experiências e símbolo pressago do que estava por vir.

Quando Lourenço mandou as mulheres de Olomai tomar as mochilas dos garimpeiros, ele não sabia (como afirmaram seus parentes) que elas continham dois quilos e trezentos gramas de ouro. Lourenço havia sido estimulado por um certo Adauto, líder de um bando de garimpeiros, a confiscar as posses de um outro bando comandado por um certo Santana, como compensação pelo pedágio que esse último não estava pagando. Uns dias depois, os homens de Santana chegaram a Olomai e abriram fogo sobre Lourenço.

Os Maiongong, que sempre se consideraram superiores aos Sanumá, culparam a estes pelas mortes. Quando retornei a Auaris no final de 1990, depois de 17 anos de ausência (minha última vivência lá havia sido o boato sobre a morte de Lourenço), era como se o assunto ainda fosse o mesmo. Continuava a ouvir de alguns Maiongong o mesmo refrão que ouvira tantas vezes nos anos 70: o incidente de Olomai era culpa dos Sanumá; se estes não fossem tão irresponsáveis, tão impulsivos, tão indiferentes ao valor da vida humana, Lourenço não teria sido morto; foram eles que provocaram os garimpeiros e por isso causaram as mortes; insensíveis, calcularam mal a ira dos garimpeiros que são ainda mais insensíveis. Lá onde seria de esperar alguma solidariedade forjada pela tragédia trazida por um inimigo comum,

encontrei os mesmos tropos de antes, pintando os Sanumá como seres inferiores que põem em risco o bem-estar dos Maiongong. Mas foi revelador o desabafo de um Maiongong da nova geração, extremamente crítico dos Sanumá, ao lamentar a morte de Lourenço, pois este, com sua mulher Sanumá e seus filhos[9], era como uma ponte, um traço de união entre Maiongong e Sanumá. Com a morte de Lourenço, voltava a pairar no ar a possibilidade de que os velhos tempos de guerra intertribal vivida por seus avós voltassem a assombrar as suas vidas.

É sintomático o silêncio que envolveu o irmão mais novo de Lourenço, como ele casado com mulher Sanumá e como ele cabeça de uma comunidade etnicamente mista. O carisma de Lourenço ofuscou de tal maneira a figura do irmão que este foi virtualmente obliterado de qualquer significado político. Em momento nenhum, nem nos anos 70 nem nos anos 90, alguém se lembrou de evocar o papel político desse outro casal-ponte que se instalou confortavelmente a poucos quilômetros da missão depois que o grupo de Lourenço se mudou para Olomai. Tal silêncio acentuou ainda mais o extraordinário apelo de Lourenço como líder intertribal. Talvez por ter vivido sempre à sombra do brilhante irmão mais velho, esse homem chegou à idade madura com a mesma timidez altiva e a mesma leve gagueira com que o conheci no fim dos anos 60.

Por sua vez, os Sanumá traçam a origem dos problemas em Olomai ao desaparecimento de Waitili, dado por morto, pranteado e considerado a primeira vítima local daquilo que se pode chamar de guerra do garimpo. No entanto, apesar de toda aquela tensão, eles negam que tenha havido conflitos abertos com os garimpeiros antes da morte de Lourenço. Profundamente traumatizados pelo ocorrido, os Sanumá de Olomai e Auaris reclamaram da ausência de missionários que só apareciam em visitas curtas e esporádicas, deixando os índios à mercê da imprevisibilidade dos garimpeiros e das doenças que estes deixam atrás de si. Os Sanumá estão convencidos que a presença de brancos não garimpeiros em Olomai teria inibido aquela violên-

9. Dependendo do ponto de vista de cada grupo, os filhos de Lourenço e de seu irmão mais novo casado também com mulher Sanumá, são considerados ou como Sanumá ou como Maiongong. Pelo cálculo Maiongong, eles são Sanumá porque um dos pais (no caso a mãe) não é Maiongong; pelo cálculo patrilinear dos Sanumá, eles são Maiongong porque o pai é Maiongong. Já os netos de Lourenço, filhos de suas filhas, são Sanumá para ambos os grupos. É o caso do jovem desaparecido, Waitili.

cia. Alguns culpam Lourenço por sua falta de tato em tentar extrair à força a esperada reciprocidade dos garimpeiros. Um deles, aquele que sobreviveu à descarga de chumbo, afirma que foi a insistência de Lourenço em saldar as dívidas com os garimpeiros que causou o tiroteio e jura que se soubesse disso não teria ido a Olomai para a cerimônia fúnebre de um netinho. Mas isto não é exatamente a opinião do missionário encarregado da missão em Auaris que se lembra de ter ouvido de outros Sanumá que esse homem decidira ir a Olomai justamente porque sabia dos planos de Lourenço para confiscar as coisas dos garimpeiros e esperava ganhar uma parte do espólio.

Quando o ouro chegou às mãos da Polícia Federal, estava reduzido a 900 gramas que foram depositados na conta da FUNAI em Boa Vista. Ninguém sabia ao certo o que acontecera com o resto, mas presumia-se que estava nas mãos dos índios. Nos autos policiais o missionário brasileiro é citado dizendo que seria muito difícil recuperar o ouro, como os garimpeiros lhe haviam pedido, porque "os índios baguçam tudo, dividem tudo entre si". Em abril de 1991, J., um dos filhos de Lourenço, convenceu esse mesmo missionário a abrir a mala do cunhado, M., naquele momento em Olomai, que a deixara, como é de hábito, sob a guarda do branco como medida de segurança contra roubo. Traindo a confiança de M., o missionário concordou, justificando-se com a máxima do ladrão que rouba ladrão: já que era ouro roubado, seria melhor entregá-lo a J. que poderia usá-lo para comprar comida e remédios. A mala foi aberta à vista de uma pequena multidão de Sanumá e Maiongong. Lá estavam cerca de 200 gramas de ouro que passaram às mãos de J. Comentou-se que isso resultaria em briga séria entre os cunhados, o que não pareceu abalar em nada o missionário, mais fiel à ética protestante do que ao compromisso ético de honrar um voto de confiança. Que fim levou o restante do ouro — a bagatela de 1.200 gramas — talvez ninguém chegue a saber, pulverizado nos ventos da história como mais um tesouro de Serra Madre.

... o que ...

Lendo-se os autos da Polícia Federal sobre o caso Olomai, fica claro pelos depoimentos dos garimpeiros indiciados que a comunidade de Lourenço foi apanhada no meio do fogo cruzado entre dois bandos rivais de garimpeiros. O de Adauto incitou Lourenço a tomar os pertences dos ho-

mens de Santana como forma de compensar a falta de pagamento do pedágio. Quando o ouro caiu nas mãos dos índios, foi o grupo de Santana que atacou Lourenço. Santana nunca chegou a ser preso, embora se dissesse que a polícia sabia exatamente onde ele andava. No testemunho que prestou à Polícia Federal de Boa Vista, Adauto menciona que membros do grupo rival o acusaram de participar do tiroteio dentro da casa dos índios, o que ele nega, apresentando um álibi: no dia das mortes ele estava rio acima, em Auaris, em busca de ouro. Por sua vez, os homens de Santana declaram que foram apanhados de surpresa quando uns trinta índios armados chegaram até eles, tomaram perto de 100 gramas de ouro e começaram logo a atirar neles. Os índios teriam lhes dito que aquilo era para pagar as aterrissagens e estavam fazendo o que Adauto lhes aconselhara a fazer.

No fim de tudo, nenhum garimpeiro foi condenado pelas mortes. O então chefe de polícia em Boa Vista, lamentando de maneira condescendente a ingenuidade dos índios, disse-me que, infelizmente, a lei não lhe permitia prender ninguém até que todos os implicados fossem localizados e trazidos para testemunhar. De um total de dez, ele só havia apanhado quatro. O caso foi mandado para Brasília, semi-ressuscitado na época do massacre de Haximu em 1993 e aparentemente esquecido desde então.

No meio tempo, homens Maiongong em Boa Vista contaram consternados que um homem identificado como sendo Santana ameaçava matá-los. Ele teria dito que os Maiongong iriam pagar pelo estrago que lhe causaram. Assustados e perplexos por serem apontados por algo que não os envolvia diretamente, esses Maiongong atribuíram as raízes desse assédio à temeridade dos Sanumá.

... você faria ...

Voltemos ao tema da colisão de expectativas quando modos radicalmente diferentes de intercâmbio se vêem em conjunção. Também aqui a interação de Sanumá com garimpeiros torna-se mais complexa e interessante quando incluimos os Maiongong.

Alguns capítulos da história Maiongong relembram o horror que Taussig (1987) desfia sem trégua no coração das trevas amazônicas. Ainda se pode ouvir dos homens maduros narrativas que eles por sua vez ouviram

de seus antepassados sobre o aprisionamento de aldeias inteiras para o trabalho escravo, as longas filas de Maiongong acorrentados levados para os seringais, histórias dos tempos em que as indústrias extrativistas eram montadas nas costas de índios escravizados. Os Maiongong perderam uma boa parte de sua população, aprenderam português e/ou espanhol, adquiriram espingardas e recuperaram seu orgulho como grandes construtores de casas e de canoas e como grandes comerciantes. Quando os Sanumá apareceram, as terras Maiongong estavam semi-vazias em conseqüência de epidemias e escravização. Aos primeiros sinais de gente rústica nas redondezas — por indícios como o modo de fazer fogo e galhos partidos na mata — os Maiongong primeiro se surpreenderam, depois se divertiram, então se exasperaram e, finalmente, se assustaram conforme a presença semi-invisível dos Sanumá se transformava em incursões, depois em saraivada de flechas com pontas incendiárias apontadas para o teto de palha da sua majestosa casa comunal e, por fim, em rapto de suas mulheres. As espingardas, adquiridas dos brancos à custa de muito sofrimento histórico, serviam agora aos Maiongong para dissuadir os Sanumá a parar com a guerra e forçá-los à co-existência pacífica. De invasores os Sanumá passaram a recém-chegados vindos para ficar ao lado de seus orgulhosos vizinhos que, afinal, se tornaram uma bem-vinda fonte de bens de troca. Dos Maiongong eles adquiriram o hábito de plantar e preparar a mandioca brava e de manejar canoas. Também passaram a ter cães, panelas, terçados, machados e miçangas muito antes de terem contato contínuo com brancos. Graças às extensas viagens dos Maiongong, o fluxo desses bens manufaturados manteve-se estável, embora em doses modestas, até que os missionários chegaram a Auaris, em meados dos anos 1960, quebrando o monopólio Maiongong de comércio com os Sanumá. Os objetos eram quase sempre trocados por serviços como xamanismo, funerais, limpeza das roças e, de vez em quando, algodão em fio, redes de dormir e substâncias mágicas. O ouro entrou nessa cadeia com mais um objeto de troca, geralmente fornecido pelos Sanumá em pagamento de espingardas, canoas, roupas e até carne de caça.

... com eles? ...

Com a corrida do ouro que chegou a Auaris por volta de 1988, os Maiongong passaram por uma fase inicial de rejeição dessa nova aventura e

depois por outra em que mergulharam nela. Dividiram em duas a sua comunidade com mais de 150 pessoas. Uma metade ficou em Auaris; a outra desceu para a beira do rio Uraricoera numa localidade conhecida como Waicás, antigo sítio de uma missão da MEVA que servia a um dos grupos yanomami da região. Enquanto Auaris se mostrou pobre em depósitos auríferos de aluvião, Waicás começou a produzir grandes quantidades de ouro.

A nova aldeia tinha ainda outra vantagem: não havia Sanumá por perto. Esses fatores considerados positivos pelos Maiongong compensavam a proliferação de malária que transformou Waicás em um dos principais centros de infestação da doença. Seus residentes passaram a ser pacientes regulares dos hospitais de Boa Vista, mas, mesmo assim, não estavam dispostos a deixar o lugar. Sua principal fonte de riqueza não eram tanto a garimpagem direta do ouro, mas as taxas de aterrissagem que cobravam dos pilotos e empresários e a remuneração de guias que levavam os garimpeiros floresta adentro em busca de novos focos de ouro.

A economia Maiongong passou por um enorme *boom*. Começaram a capitalizar como nunca haviam feito antes, mesmo nos velhos tempos quando traziam suas preciosas canoas para a área de Boa Vista e as vendiam como manás. Compraram uma casa na cidade para abrigar um número crescente de seus jovens que entravam na escola. Fretaram aviões de Boa Vista a Waicás e Auaris a preços exorbitantes no auge da corrida do ouro (ir e voltar de Auaris, num total de menos de quatro horas de vôo em monomotor equivalia a uma passagem de ida e volta Rio-Nova Iorque) para suprir as aldeias de bens como motores de popa, toca-fitas, roupas, calçados, espingardas e até uma ou duas bicicletas que encurtaram o caminho da casa à pista e à missão. Esbanjaram consumo.

... Caos ...

O estado de Roraima inteiro esbanjava consumo. Dezenas e dezenas de monomotores e helicópteros dominavam o aeroporto da cidade e outras tantas pistas clandestinas espalhadas pelas fazendas do lavrado. O movimento aéreo era tão grande que transformou o aeroporto de Boa Vista no terceiro mais movimentado do país e as companhias aéreas comerciais passaram a tomar precauções extras para evitar colisões. A cidade passou a ser fre-

qüentada por tipos cobertos de cordões e pulseiras de ouro, exibindo sorrisos dourados em seus dentes antes podres. As ruas do ouro, onde se concentravam as casas de compra e venda expandiram-se de modo a formar quarteirões inteiros. A cidade ganhou uma vasta periferia instantânea onde antes eram buritizais e redutos de capivaras.

Tudo isso ressoa a outros tempos e outros lugares onde a loucura do ouro transformou estéticas e modos de vida. Realidade e fantasia misturam-se à história. A corrida do ouro em Roraima, vivida nos altos e baixos de quem ou enriqueceu da noite para o dia ou caiu na mais negra miséria em pouco mais do que isso, lembra um outro *gold rush* quando, de uma costa a outra do continente norte-americano, o ouro de garimpeiros se transformou em delírio de jornalistas. Numa quinta-feira de fevereiro de 1849, um jornal denominado *The Little Rock Gazette* transcreveu o seguinte trecho do *The Boston Herald*:

UMA FANTÁSTICA REGIÃO AURÍFERA!

Importantíssima notícia vinda da Califórnia! — Grande comoção entre o povo!! — Região aurífera inesgotável!!! — Uma nova gente e uma floresta de ouro!!!!

Com a chegada do navio Ærial, do Capitão Tudacher, apossamo-nos dos despachos vindos da Califórnia nos últimos dias e até mais recentes — o Ærial zarpou de Provincetown para uma viagem de caça à baleia, mas voltou com uma carga de ouro em pó no valor de $7.500.000 além de uma quantidade de peles e sebo.

"Quando o Capitão Tudacher deixou São Francisco, o povo estava voltado dos garimpos.

"A agitação era enorme.

"Sem achar depósitos vazios para guardar o precioso metal, as pessoas empilhavam-no na via pública, como se fazia antigamente com o bacalhau nas ruas de Watertown, Mass. As barricadas armadas com lingotes de ouro maciço na verdade atrapalhavam o tráfego.

"Como o ferro se tornara escasso, era comum usar-se pregos e porcas feitos de ouro puro.

"Vários navios baleeiros com os cascos arranhados pelo fundo raso à entrada do porto foram consertados com folhas de ouro em vez de cobre.

"Começou a construção de uma ferrovia ligando São Francisco aos garimpos; os trilhos eram fabricados com o mais puro ouro [o Governador Mason temia que eles não fossem bastante resistentes].

"Um dos utensílios mais comuns na economia doméstica é a grelha dourada.

"Os búfalos da Califórnia são mortos com balas de ouro, fundidas em moldes de ouro (com uma pitada de liga). Os patos e pombos da Califórnia são abatidos com 'chumbo' de ouro. Está para reabrir uma fundição de balas de canhão douradas sob a direção do Coronel Stevenson, renomado engenheiro de aquedutos."

O desatino do ouro repete-se agora, na Amazônia[10], não como hiperbólica euforia industrial, mas como imenso desperdício social e econômico. A corrida do ouro fim-de-século que vem assolando a área yanomami não se tem convertido, nem na imaginação, em extravagantes investimentos na coisa pública, mas em atos de exibicionismo individual, vandalismo social e criminalidade internacional. Mais de 80% do ouro retirado do território indígena é mandado para o sul do país, daí para o Uruguai onde lava dinheiro de tráfico de drogas que, por sua vez, chega até os Estados Unidos e Israel. Montevidéu, capital de um país que não produz ouro nenhum, exibe um quarteirão do ouro que é a réplica hispânica de Boa Vista. Em uma de suas reportagens mais brilhantes, o Globo Repórter, no pico da invasão garimpeira, traçou a trajetória dessa riqueza, desde os imensos buracos feitos à força de poderosos jatos d'água nas terras yanomami, passando pelos bordéis de Boa Vista, até chegar a Nova Iorque e Telaviv, já transformada no maior sucesso mercadológico destes tempos, o narcotráfico. A empresa do contrabando de ouro tornou-se tão importante quanto a própria extração de ouro.

Boa Vista perdeu sua inocência pacata e ganhou fama de perigosa, com seu "faroeste aéreo"[11], onde os assassinatos e acidentes de trânsito se alçaram ao topo das estatísticas de causas de mortalidade e onde a incidência de Aids passou ao terceiro lugar do país. Chegou-se ao ponto em que a

---

10. "Na verdade, a corrida amazônica supera os surtos auríferos de Klondike e Califórnia no século passado, tanto em termos de produção quanto em número de gente nele empregada" (MacMillan 1995:2).

11. Expressão usada pelo então presidente da comissão dos direitos da pessoa humana do Ministério da Justiça que, em 1989, fez parte da comitiva da Ação pela Cidadania, liderada pelo Senador Severo Gomes e pelo Deputado Federal Plínio de Arruda Sampaio, que visitou Paapiu para averiguar a situação dos Yanomami face a invasão garimpeira (ver Ação pela Cidadania 1989).

perturbação da ordem pública já não compensava as vantagens da expansão do comércio da cidade e as pessoas começaram a reclamar da grande violência e dos preços inflacionados de produtos básicos. Quando vieram as eleições municipais, o candidato que se auto-proclamava líder dos garimpeiros, José Altino Machado, não foi eleito, como também não foi um dos mais ferrenhos defensores do garimpo em área yanomami, Romero Jucá, ex-presidente da FUNAI e ex-governador quando Roraima ainda era território e não havia eleições.

Enquanto o ouro da terra yanomami se derramava pelo mundo, os defensores dos índios mantinham uma incansável campanha para sustar a sangria de vidas e recursos indígenas. Longos anos de pressão nacional e internacional sobre as autoridades federais levaram, afinal, o Presidente Collor a primeiro mandar evacuar os garimpeiros em meio a espetáculos televisivos de dinamitação de pistas clandestinas, e depois a demarcar e homologar a Área Indígena Yanomami em novembro de 1991. Mas, de lá para cá, tem havido um constante fluxo e refluxo de garimpeiros na região, provocando embaraços diplomáticos quando invadem a Venezuela, causando o caos em comunidades inteiras, como foi o caso do massacre de Haximu, alimentando a implacável infestação de malária que já matou milhares de pessoas e transformando a vida dos índios num crônico desassocego que parece não ter fim.

Os Sanumá, mesmo vivendo longe do epicentro garimpeiro, têm sofrido as ondas de choque desse terremoto social, propagadas de garimpo em garimpo, de pista em pista. Seu contato com as poucas dezenas de garimpeiros que subiram até o Auaris e seus afluentes, e depois para o outro lado da fronteira internacional, foi o bastante para contaminá-los com malária, tuberculose e outras doenças contagiosas. Foi também o bastante para que os Sanumá aprendessem as técnicas mais rudimentares de garimpagem. No espaço de três anos, a geração mais nova estava extraindo ouro dos depósitos aluviais das serras que circundam Auaris.

Mas, ao contrário dos Maiongong que aplicaram sua nova riqueza em bens coletivos, materiais e sociais, os Sanumá tomaram o ouro como mais um dos bens de troca ocidentais, como miçangas, por exemplo. Guardavam-no em minúsculos frascos de vidro ou plástico amarrados com fios de miçangas. O ouro veio somar-se aos seus ativos de capitalização, não de mercadorias, mas de relações sociais. Trocavam-no com os Maiongong ou com outros Sanumá por objetos que muito estimavam mas que não podiam reter.

As regras do jogo da troca, no melhor estilo maussiano, fazem com que os bens fiquem em constante circulação. Quando mal se acabou de adquirir um terçado ou um punhado de miçangas, já eles estão nas mãos de outrem[12]. O remédio é voltar à fonte para buscar mais.

Refiro-me, naturalmente, às trocas no âmbito dos próprios grupos indígenas. Quando os Sanumá vão à cidade vender seus gramas de ouro, seguem as regras do mercado dos brancos, geralmente escoltados por um Maiongong, um missionário ou, mais raramente, por um funcionário da FUNAI. Recebem dinheiro pelo ouro e gastam-no em objetos de desejo da comunidade: sal, roupas, espingardas, às vezes, farinha de mandioca. Uma vez chegados à aldeia, esses objetos entram imediatamente na cadeia de trocas, não no estilo mercantil, mas no espírito da dádiva.

Homens jovens lançam mão de bens de troca para ganhar prestígio junto a seus pares ou a atenção de alguma mulher que os interesse. Quando voltam para obter mais bens, geralmente dizem que fulano "tomou ..." o que tinham, não se dando ao trabalho de completar a frase: "... como demonstração de nossa amizade" ou "como pagamento por algo que me havia dado antes" ou "porque estou interessado na irmã dele". Aos ouvidos missionários isto soa como roubo. De fato, o "tomar" desautorizado ocorre, mas é bem mais raro e não deve ser confundido com a prática da reciprocidade que acontece em transações discretas em volta das fogueiras domésticas, à moda das trocas escondidas em terras da Nova Guiné (Bercovitch 1994).

Isto nos leva à discussão de diferentes estilos de lidar com riqueza. A um nível, pode-se dizer que "a troca de mercadorias estabelece uma relação entre os objetos intercambiados, enquanto que a troca de presentes (ou dádivas) estabelece uma relação entre sujeitos" (Gregory 1982: 19). Mas há que considerar que sempre existe o fetichismo da mercadoria, mesmo que mascarado, o que aplaina um tanto o fosso entre o modo da dádiva e o da mercadoria. Se os assuntos dos brancos parecem tão regidos pela lógica mercantil a ponto de dar a impressão que os seres humanos usam os seus objetos como meios e não como fins, os dos Sanumá vão na direção oposta. Seu fascínio por objetos manufaturados é um dos traços mais marcantes de seu exuberante *ethos*. Tomado ao pé da letra, isto faria pensar que se con-

12. O mesmo ocorre com os Yanomam descritos em Albert 1995.

somem de interesse por esses objetos. Falam deles sem parar, fazem constantes planos de adquiri-los, sacrificam-se para recuperar os que perderam, elaboram longas listas verbais de encomendas a pessoas como antropólogos, usam-nos como medida de compensação por certos sentimentos, como saudades de alguém que se ausentou. A atração pelos objetos é tão grande que, se lida com óculos ocidentais, dá a impressão que todos os Sanumá são interesseiros, aplicados em tirar de você o máximo possível. Isto até pode ser verdade em alguns casos, mas há aí muito mais complexidade do que aparece ao olhar etnocêntrico.

Objetos são o meio privilegiado para se expressar relações sociais, sejam elas amistosas ou não. É como se a busca por bens de troca fosse um tipo de provação pela qual se deve passar para conquistar o direito de acesso a alianças que, de outro modo, poderiam azedar ou morrer. Neste sentido, apesar do grande apelo que exercem, os bens podem ser vistos como males necessários. Não são apenas bons para pensar, mas também bons para alimentar o jogo agonístico da interação social. É interessante notar que a palavra Sanumá para objetos é *wani de*, fonologicamente idêntica ao termo para ruim, não comestível, perigoso. Não tenho absoluta certeza de que se trata da mesma palavra ou de duas homófonas, mas é intrigante que o mesmo som evoque significados que nos revelam ligações subjacentes. Note-se que ele também é utilizado em termos de parentesco, como *iba nawa wani* [*iba*, "minha"; *nawa*, "mãe"; *wani*, "ruim"], literalmente, "minha mãe ruim" ou, mais no espírito do original, "minha mãe querida, tão querida que posso me dar ao luxo de dizer o contrário". Trata-se de uma expressão carinhosa que retira o seu significado emocional justamente pela evocação do seu contrário. Assim, *wani de*, o ruim substantivado, parece trazer em seu bojo semântico o paradoxo colocado pelos objetos: indesejáveis, mas absolutamente indispensáveis[13]. Nada, aliás, de muito

13. Em sua expressão mítica, os bens manufaturados estão associados à inocente inabilidade dos ancestrais quando não reconheceram que certos objetos que o demiurgo lhes oferecia tinham o poder de tornar poderosos quem os possuísse. Recusados pelos ancestrais sanumá, esses objetos foram parar nas mãos de brancos. Por isso, "'Meus ancestrais me deixam realmente *zangado*!', é o que dizemos hoje em dia. "Caminhar devagar pelo chão -- subindo montanhas, varando picadas, atravessando rios! -- é muito cansativo. Enquanto isso, aqueles outros vão voando por aí. E tudo graças aos nossos ancestrais'. É o que dizemos agora; sentimos muita raiva" (Colchester 1981:70). A opulência dos brancos é, portanto, o resultado de um cochilo dos Sanumá. Os bens industrializados vêm, assim,

extraordinário quando aprendemos com Mauss (1974: 159) que a palavra germânica *gift* quer dizer tanto dádiva como veneno.

O sentido de provação ou teste impregna os diálogos cerimoniais desempenhados pelos Sanumá, como todos os demais Yanomami e muitos outros povos da Amazônia (Fock 1963, Rivière 1971, Urban 1986), quando chegam visitantes de longe e as trocas com eles são mandatórias. Esses diálogos representam verdadeiros duelos verbais que requerem extrema perícia retórica por parte dos envolvidos. Em fala rapidíssima, que lembra de longe certos pregões de leilão ou narrações de eventos esportivos, os parceiros fuzilam-se com frases, ou mesmo sílabas alternadas de um e de outro, num efeito de stacatto. A forma, altamente ritualizada, tem por conteúdo uma série de pedidos e demandas de troca de objetos[14].

Os diálogos cerimoniais só ocorrem entre gente distante, ou seja, entre pessoas que têm o potencial de se tornarem inimigas. Gente da mesma aldeia ou de aldeias vizinhas, incluindo-se aí os Maiongong, levam a cabo suas constantes transações de troca sem qualquer ritualização. É importante enfatizar estes aspectos da ética das trocas para entendermos melhor o que ocorreu em Olomai. Por quebra dessa ética cinco seres humanos morreram e um sexto teve sua saúde comprometida para sempre. Pois o que temos aqui é uma diferença fundamental entre troca mediada e não mediada, para usar a feliz expressão de Marilyn Strathern (1988). Surgem encontros sociais potencialmente explosivos quando se reune gente distante e/ou desconhecida. Se os Sanumá dispõem do recurso dos diálogos cerimoniais para aparar as arestas de situações de alta tensão, envolvendo, por exemplo, Sanumá e outros Yanomami, não existem mecanismos equivalentes no trato de brancos estranhos e não exatamente amigos. Missionários e antropólogos que tenham convivido com os Sanumá por longo tempo caem na categoria de vizinhos próximos com quem desenvolveram modos mutuamente aceitos de troca não mediada. Mas os garimpeiros, com sua presença efêmera e suas atividades predatórias, caíram numa categoria até então vazia, culturalmente não gramatical e, portanto, mal compreendida. Pois, se eles são

---

relembrar aos Sanumá atuais de sua condição de despojados de poder pelos brancos e, o que é pior, por culpa deles próprios. Compreende-se, pois, o sentido de contradição que envolve o conceito de *wani de*.

14. Existem outros tipos de diálogo cerimonial utilizados para comunicar notícias ou para desafiar alguém sobre, por exemplo, acusações de feitiçaria.

estrangeiros, nem por isso se confundem com visitantes tão ocasionais que nada se troca com eles, nem com brancos íntimos a quem se trata informalmente. No entanto, troca-se com garimpeiros, pois ambas as partes desejam adquirir bens, comida ou serviços. Em tais circunstâncias, transações desse tipo só poderiam ser realizadas através do escudo protetor dos diálogos cerimoniais. Mas, na ausência desse código comum, elas ocorrem, por assim dizer, a nu, sem nenhum anteparo simbólico que seja eficiente na prevenção de situações em que os participantes ficam totalmente expostos às últimas conseqüências de quaisquer tensões ou mal-entendidos que possam surgir.

Os garimpeiros, por sua vez, ignorantes de todas essas complexidades culturais, agiam guiados pela lógica da acumulação de riqueza em sua forma mais crua, ou seja, obter o máximo pelo mínimo a qualquer preço. Se podem poupar o pagamento de pedágio, por que não? Os homens de Santana, ao terem seus pertences, especialmente o ouro, "roubados", puseram em prática uma outra máxima dessa lógica da acumulação, qual seja, a legítima defesa da propriedade privada. O fato de terem recorrido ao assassinato não se deve tanto às leis do mercado quanto à ética do garimpo. O colossal mal-entendido cultural gerado entre eles e os índios, mais a feroz rivalidade entre bandos de garimpeiros, culminou no desastre de Olomai e, quem diz Olomai, diz Paapiu, diz Haximu e virtualmente todos os casos conhecidos de conflitos entre índios e garimpeiros em território yanomami. Tornou-se um padrão previsível, pois decorre de uma incompatibilidade estrutural entre a lógica das prestações totais e da mercadoria.

Porém, se aqueles garimpeiros seguiram princípios que podem até fazer sentido do ponto de vista mercantil, isto não quer dizer que eles fossem espécimens perfeitos da mentalidade de mercado. É que não há um tipo único de agente de garimpo. Na verdade, o que existe é um caleidoscópio de tipos humanos direta ou indiretamente ligados à garimpagem: caixeiros viajantes, prostitutas, traficantes, donos de bar e até fotógrafos são alguns dos incluídos na folha de pagamento dos garimpos (MacMillan 1995: 68). Existem os ditos donos de barranco com capital suficiente para investir nas dispendiosas operações e maquinária da atividade garimpeira. Existem os donos de cantina que se instalam nas pistas de pouso e cobram preços astronômicos pelo que vendem como, por exemplo, um maço de cigarros a um grama de ouro, isto é, quinze dólares no fim dos anos 80 (MacMillan 1995: 42). Existem os pilotos de aeronaves que chegam a exigir mais de 200

dólares por hora de vôo. Existem ainda as mulheres que em geral cumprem a dupla função de cozinheiras e prostitutas com remuneração também em ouro; algumas garimpam, mas nem todas conseguem a independência de uma carreira autônoma. E existem, é claro, os destituídos de riqueza, os garimpeiros peões, "formigas", como são chamados, que aos trancos e barrancos mal conseguem tirar do garimpo o suficiente para pagar o que devem aos patrões. Quase nunca conseguem juntar bastante ouro para saldar as dívidas e ainda guardar algum que compense as agruras da vida no garimpo, expostos a doenças, a abusos de patrões e a balas de companheiros exaltados pelo álcool. Obrigados a pagar 40% do produto de seu trabalho ao dono de barranco, os peões de garimpo ficam ainda sujeitos a ver o resto de seu ouro escorrer-lhes das mãos quando, consumidos de malária, têm que pagar mais de 30 gramas pelos comprimidos anti-maláricos ou então voltar à cidade para tratamento, pondo a perder o que quer que tenham ganho até então (MacMillan 1995: 71). Nos primeiros três anos da corrida do ouro em terras yanomami, o garimpo obedecia ao regime do barracão, forçando os garimpeiros braçais ao endividamento crônico típico do chamado sistema de aviamento vigente nos seringais. Mas, a partir da explosão das pistas de pouso no governo Collor e de sua quase imediata reconstrução, a vida dos garimpeiros mudou radicalmente: os donos de pista perderam o domínio sobre elas e os peões viram-se de repente gozando de uma inesperada autonomia. Por ironia, estes atribuiram a sua nova liberdade à atuação da FUNAI que, ao dinamitar as pistas na tentativa de proteger os Yanomami, "liberou o garimpo", ou seja, esvaziou de conteúdo o monopólio daqueles que haviam aberto as pistas (Geffray 1995: 89-91).

Para o empresário, que com freqüência é dono de aviões, de barrancos e de cantinas, senão também de casas de compra e venda de ouro na cidade, a riqueza acumulada é reinvestida e ainda sobra para consumo conspícuo. Nem eles, que acumulam capital, levam ao pé da letra o princípio da maximização de recursos. Há, por exemplo, o caso de um certo empresário que se gabava de ser tão bem sucedido que podia se dar ao luxo de bancar um desastre aéreo por mês com perda total de avião e piloto. Preferia perder equipamento e funcionário a investir em mecanismos de segurança em terra e no ar. Tal nível de esbanjamento só é equiparado ao nível de lucro obtido nas operações de garimpo. Por exemplo, um dono de pista cobra dez gramas de ouro pelo pouso de aeronaves; no auge da corrida do ouro, era comum haver mais de 30 vôos por dia, o que significa mais de 4.500 dóla-

res diários ao longo de uma atividade ininterrupta durante os quatro ou cinco meses de seca (MacMillan 1995: 43).

Quanto aos pouquíssimos afortunados que têm a sorte de encontrar o pote de ouro e de um dia para o outro se vêem enriquecidos pelo "bamburro", como chamam o achado de um sítio rico em ouro, esses raramente convertem sua súbita riqueza em capital de investimento. A proverbial figura do garimpeiro rico, pintada por eles próprios, é a de um tipo extrovertido que, assim que chega à cidade, começa a dissipar o que ganhou em bebida, bordéis e consumo desbragado. Perde então a fortuna e começa tudo de novo. É um estereótipo que encontra eloqüentes comprovações na prática. O fator sorte exerce uma irresistível fascinação pela garimpagem e exalta a veia simbólica de seus praticantes. Dentre as explicações que estes dão para a sorte, o bamburro, está a imagem telúrica segundo a qual "o ouro se move por baixo da terra e só se apresenta àqueles que o merecem. Desse modo, um local explorado por um garimpeiro sem sucesso pode mais tarde fazer a fortuna de outro até menos experiente, porém mais merecedor" (MacMillan 1995: 70).

O que faz alguém merecer tal dádiva da natureza é algo que talvez escape mais facilmente à lógica ocidental do que à indígena. Citando de novo o geógrafo MacMillan, vemos que, para ser contemplado com a sorte, o garimpeiro

> tem que ser pobre, generoso e bastante imprudente. Acima de tudo, as pessoas que evitam acumular riqueza são consideradas especialmente sortudas quando garimpam. Não há melhor maneira de preencher esse requisito do que estourar o que se tem em monumentais farras dedicadas a companheiros de garimpo (MacMillan 1995: 70, nota 17)[15].

É o garimpeiro não empresário e, ao que parece, não empreendedor, que geralmente tem maior contato com os índios. O mais das vezes, seus patrões pagam-lhes a passagem e o "rancho", despejam-nos nas pistas clandestinas ou oficiais e despacham-nos mata adentro para garimpos já existentes ou em busca de novos sítios. Esses peões são guiados pela mentalidade mercantil? Sem dúvida, mas de um jeito todo seu, numa torção da lógica da

15. Sobre a organização social dos garimpos ver também Cleary 1990.

acumulação. Talvez difiram tanto dos investidores capitalistas quanto dos índios que praticam a ética da dádiva. Enquanto para o empresário a maior parte do produto da acumulação é reinvestido em mais produtos e mais acumulação seja no garimpo, seja em outras atividades, e para o Sanumá bens acumulados, se é que existem, são canalizados para ampliar a já vasta rede de compromissos sociais, para o garimpeiro comum o produto de acumulação, quando tem a sorte de "bamburrar", é dissipado em momentos efêmeros de engrandecimento pessoal.

As transações entre garimpeiros e índios, Sanumá e Maiongong, limitam-se à troca de bens e serviços. O trabalho indígena reduz-se a guiar os brancos pela mata e não são recrutados como mão de obra no garimpo. Podem até trabalhar lado a lado, mas de maneira independente. Pela área yanomami afora, existem mesmo relatos de garimpeiros que expulsaram os índios dos garimpos ou por não quererem concorrência ou por preferirem não se imiscuir com gente que eles querem manter à distância para não serem importunados ou para evitar problemas com a FUNAI ou polícia federal. Ao contrário de outras atividades extrativas, como nos seringais, por exemplo, nos garimpos de Roraima não tem havido apropriação de força de trabalho indígena, apenas expropriação de um recurso natural específico. Nem os Sanumá nem os Maiongong foram apanhados na malha do trabalho assalariado, a quintessência da acumulação.

Na conjuntura criada pela corrida do ouro, os Maiongong continuam a desempenhar o papel de intermediários para os Sanumá. Começam a aparecer em Auaris vislumbres do modo mercantil mais por influência dos Maiongong do que dos brancos. Para os Sanumá o aparecimento do ouro fez pouca diferença no seu modo de vida, mas para os Maiongong ele trouxe a oportunidade de fazer alguns experimentos com as ferramentas do ofício capitalista. Tornaram-se proprietários urbanos, mandaram os filhos para a escola, compraram microscópios, enviaram jovens à Fundação Nacional de Saúde em Boa Vista para aprenderem a diagnosticar e tratar a malária, compraram máquinas de costura, de moer mandioca, motores de popa, enfim, equiparam-se com bens que têm a possibilidade de render dividendos e poupá-los da dependência que caracteriza a esmagadora maioria dos povos indígenas no Brasil. Neste sentido, os Maiongong mostram-se mais empreendedores do que os garimpeiros comuns, mais sérios do que os empresários de garimpo pelo seu compromisso com o "bem-estar da comunidade", se me é permitido o clichê, e mais agradáveis ao olhar civilizador.

Brandos e sutis, os sinais de intimidação que muitos Sanumá emitem face aos Maiongong são em parte encenação e em parte revelam um certo deslumbramento com todos aqueles motores, tambores de gasolina, roupas novas, bicicletas e outras demonstrações da desenvoltura Maiongong para adquirir e manejar as coisas dos brancos. Sente-se nos Sanumá, principalmente na geração mais jovem, um desejo de também possuir todas aquelas coisas, mas sem passar pelas esquisitices culturais e incômodos sociais que seus vizinhos representam. Os Sanumá criticam os Maiongong quando estes se embriagam com caxiri e ficam violentos; censuram-nos quando atraem garimpeiros para dentro da área indígena e a inundam de malária; condenam-nos quando se recusam a partilhar sua comida em ocasiões públicas. Mas não há dúvida que os Maiongong, não sendo nem Sanumá nem brancos, acrescentam uma terceira e positiva dimensão ao universo de alteridade que circunda os Sanumá.

Desse ponto de vista, Lourenço, o Maiongong que se sanumaizou, era a própria epítome dessa ambivalência, persona trágica que sintetizou o bom e o mau do contato intertribal. Homem que corporificou a ponte entre os dois grupos, ele não conseguiu fazer a ponte sobre o maior dos abismos: a passagem da dádiva para a mercadoria[16]. Cobrar pedágio poderia ter sido um ensaio para construir essa ponte, mas não deu certo. Sem a astúcia necessária para tornar tais operações bem sucedidas, a iniciativa de Lourenço estava condenada talvez já do início. Em sua incursão frustrada pelos caminhos do mundo mercantil dos brancos, ele se tornou mais uma vítima da contradição que joga o *ethos* da dádiva contra o código de racionalidade que subjaz à mercadoria.

O poder simbólico do boato de 1974 pervade a tragédia de 1990 em sua configuração de crônica da morte anunciada. É como se emitisse um alerta para equívocos interétnicos ainda por vir, na medida em que o branco continua a exercer atração e repulsão para os Sanumá. Os brancos, com suas bombas e prisões apavorantes, são também o protótipo da fonte de fascinantes bens de troca. Como capturar esses bens e ao mesmo tempo

---

16. É verdade que Lourenço, como outros Maiongong e uns poucos Sanumá, vivenciaram o mundo da mercadoria durante suas estadas na periferia de Boa Vista. Essa experiência, porém, não foi transportada para casa e, ao que tudo indica, não o preparou para o que estava por vir com a invasão garimpeira.

evitar seus produtores é algo a que muitos povos indígenas pelo mundo afora há muito aspiram e sempre falham.

Esta estória fala-nos da ansiedade dos Sanumá com relação aos brancos e aos Maiongong. Mas também nos mostra a sua fascinação por bens manufaturados transformados em pesadelo interétnico. No bojo do incidente que matou Lourenço, encontramos o modo Sanumá de adquirir para distribuir, o modo garimpeiro de acumular para dissipar, o modo empresarial de acumular para reinvestir e exibir, e o modo Maiongong de acumular para racionalizar. Mas enquanto os Sanumá ainda estão perplexos com a rudeza dos garimpeiros em deixar uma esteira de cadáveres — ainda mais inhumana quando contrastada com o cuidado indígena de sempre dar um funeral adequado a seus mortos[17] — na trilha de solapadas tentativas de intercâmbio, os Maiongong aproveitam ao máximo as lições práticas que têm tido sobre racionalidade econômica[18].

Este artigo poderia chamar-se *A Riqueza em Três Tempos* ou *A Múltipla Vida das Coisas*, seguindo o fio de Ariadne deixado por Kopytoff (1986. Ver também Trajano Filho 1990). Na minha tentativa de entender os choques travados no labirinto cultural armado pelo minotauro do contato interétnico, o que teria sido um sub-texto — dádiva versus mercadoria ou, se preferirmos, a mecadoria que não foi — tomou foro de co-texto ao se transformar no nexo que explica, ao menos em parte, porque os protagonistas da tragédia de Olomai fizeram o que fizeram como fizeram. Se antes de iniciar a análise eu pretendia dar toda a atenção às relações sociais do contato propriamente ditas, tomando Auaris e Olomai como laboratórios onde diferentes *ethos* e *eidos*, modos contrastivos de ser e expectativas em colisão se misturam num cadinho prático-simbólico, ao longo da análise foi crescendo o tema das trocas como um rebento que brota espontâneo do caldo interétnico em que foi gerado. São fragmentos de um discurso cacofô-

---

17. A importância de cremar os mortos é fundamental na vida diária e na metafísica dos Yanomami. Ver Albert 1995 [1993], Ramos 1990, 1995.

18. É interessante comparar esta situação em Roraima com a de Mt. Hagen, na Nova Guiné, onde a corrida do ouro gerou entre o povo Huli uma série de reações que parecem uma combinatória das lógicas sanumá, maiongong e garimpeira. A fascinante análise de Clark (1993) sobre o papel do ouro no imaginário e na realidade social dos Huli mais uma vez aproxima as províncias etnográficas da Nova Guiné e da Amazônia.

nico sobre economia política que, pronunciado nas torrinhas da sociedade dominante, não chega a ser ouvido pela platéia em geral. A mensagem de Olomai, assim como no teatro grego ou nas peças shakespeareanas, vem carregada nas cores primárias da tragédia. Submetendo-se Édipo ou Otelo às lentes dissecadoras da análise, literária ou qualquer outra, descobrem-se camadas de significado que correm nesses dramas por conta de necessidades antes de tudo estéticas. De modo análogo, submetendo-se a tragédia de Lourenço ao exercício da dissecação, neste caso antropológica, percebem-se figuras inesperadas sobre um fundo movediço, aparecem elementos escondidos em dobras da interação que provavelmente passam por fora da consciência dos autores e atores, mas que o [a] analista estica ao limite para ver melhor a textura do evento. Lá onde eu julgava limitar-me ao palco onde um elenco de personagens se encontrou mais ou menos fortuitamente para desempenhar uma versão amazônica de Rashomon, esse palco acabou se transformando em situação privilegiada para uma discussão muito mais abrangente e, tudo indica, de interesse cada vez maior. Por trazer ao mesmo palco atores de tradições tão diversas — indígenas e não indígenas — o caso Olomai abre um campo de reflexão para se levar adiante o desafio lançado por Strathern (1990) sobre o uso de (pre)conceitos, como *gift* e *commodity*. Afinal de contas, por mais que os tentemos relativizar, conceitos como esses ainda são ocidentais. À luz do comportamento econômico dos Maiongong, cabe perguntar o que há de *gift* na sociabilidade indígena, como cabe também perguntar o que há de *commodity* no modo garimpeiro de tratar riqueza.

A literatura recente dedicada explicitamente ao tema *gift* versus *commodity* é razoavelmente extensa[19], o que parece indicar que essa é uma via excepcionalmente rica para se entrar em problemáticas ligadas à globalização, à inserção e/ou exclusão de povos indígenas no mundo dito ocidental e, talvez o mais interessante, como Sahlins (1988, 1992, 1993) percebeu, aos modos como os produtos do ocidente, materiais e imateriais, são apropriados e moldados nas bordas desse mundo, para muitas vezes serem reapropriadas por ele num contínuo movimento em espiral que cada vez mais vai enredando o planeta numa vasta malha topológica. Cultura e

19. Além das referências citadas no texto, lembramos alguns outros que não esgotam o assunto, mas que compõem talvez o principal elenco sobre o tema: Appadurai (org.) 1986; Lederman 1986b; Thomas 1991; Humphrey e Hugh-Jones (orgs.) 1992; Godbout 1992.

razão prática deixam de ser visadas excludentes sobre a humanidade para darem lugar a uma preocupação com a infindável dialética gerada pelo contato de muitas e surpreendentes alteridades.

A suposta passividade de povos como os Yanomami ou os Maiongong, visão recalcitrante que ainda reina até mesmo nos meios antropológicos, cai por terra quando fazemos o esforço de romper a carapaça das aparências e deixamos que a razão cultural da prática se mostre com todas as sutilezas de que qualquer sociedade culturalmente constituída é capaz. Pena que, no caso aqui apresentado, isto se dê em clima de tragédia. Mas talvez seja justamente em contextos extremos como este que a nossa percepção se aguce mais e, na tentativa de extrair algum sentido de situações aparentemente insanas, force a consciência antropológica a buscar compreensões possíveis.

Se você tivesse 50 milhões de dólares,
o que faria com eles?
Caos

Baudrillard

Agradecimentos

A primeira versão deste trabalho, intitulada "The Prophecy of a Rumor. The Clash between Indians and Miners in Yanomamiland", foi apresentada na Universidade do Arizona, em Tucson, em dezembro de 1991, graças ao gentil convite de Daniel Nugent. Quero agradecer também àqueles que, em diversas oportunidades, contribuíram com comentários e críticas altamente construtivas: Bruce Albert, Nelly Arvelo, Jeremy Beckett, Bruce Grant, Samuel Kinser, o consultor anônimo do *Anuário Antropológico* e, em especial, meus colegas de departamento, Henyo Barretto, Wilson Trajano, Aurélio Vianna e Klaas Woortmann. Todos tornaram mais leve a tarefa de escrever sobre assunto tão penoso.

BIBLIOGRAFIA

AÇÃO PELA CIDADANIA. 1989. *Roraima: O Aviso da Morte*. São Paulo: CCPY/CEDI/CIMI.

ALBERT, Bruce. 1985. *Temps de Sang, Temps des Cendres*. Tese de Doutorado, Universidade de Paris X, Nanterre.

______. 1988. La Fumée du Métal. Histoire et Représentations du Contact chez les Yanomami (Brésil). *L'Homme* 106/107: 87-119. Traduzido em português como A Fumaça do Metal: História e Representações do Contato entre os Yanomami, *Anuário Antropológico/89*: 151-189, 1992.

______. 1993. L'Or Canniballe et la Chute du Ciel. Une Critique Chamanique de l'Économie Politique de la Nature (Yanomami, Brésil). *L'Homme* (La remontée de l'Amazone) 126-128: 349-378. Traduzido em português como O Ouro Canibal e a Queda do Céu, *Série Antropologia* 174, Departamento de Antropologia, Universidade de Brasília, 1995.

APPADURAI, Arjun (org.). 1986. *The Social Life of Things. Commodities in Cultural Perspective*. Cambridge: Cambridge University Press.

ARVELO-JIMÉNEZ, Nelly. 1974. *Relaciones Politicas en uma Sociedad Tribal*. México: Instituto Indigenista Interamericano (Ediciones Especiales 68).

BAUDRILLARD, Jean. 1981. *For a Critique of the Political Economy of the Sign*. Telos.

BERCOVITCH, Eytan. 1994. The Agent in the Gift: Hidden Exchange in Inner New Guinea. *Cultural Anthropology* 9 (4): 498-536.

CHEVALIER, Jacques. 1982. *Civilization and the Stolen Gift*. Toronto: University of Toronto Press.

CLARK, Jeffrey. 1993. Gold, Sex, and Pollution: Male Illness and Myth at Mt. Kare, Papua New Guinea. *American Ethnologist* 20 (4): 742-757.

COLCHESTER, Marcus. 1981. Myths and legends of the Sanema. *Antropológica* 56: 25-127.

FOCK, Niels. 1963. *Waiwai: Religion and Society of an Amazonian Tribe*. Copenhague: Danish National Museum.

GEFFRAY, Christian. 1995. *Chroniques de la Servitude en Amazonie Brésilienne*. Paris: Karthala.

GODBOUT, Jacques T. 1992. *L'Esprit du Don*. Paris: Éditions La Découverte.

GREGORY, C.A. 1982. *Gifts and Commodities*. Nova Iorque: Academic Press.

GUSS, David M. 1990. *To Weave and Sing*. Berkeley: University of California Press.

HUMPHREY, Caroline e Stephen Hugh-Jones (orgs.). 1992. *Barter, Exchange and Value*. Cambridge: Cambridge University Press.

KOPYTOFF, Igor. 1986. "The Cultural Life of Things: Commoditization as Process". In *The Social Life of Things* (Arjun Appadurai, org.). Cambridge: Cambridge University Press. pp. 64-91.

LEDERMAN, Rena. 1986a. Changing Times in Mendi: Notes toward Writing Highland New Guinea History. *Ethnohistory* 33 (1): 1-30.

______. 1986b. *What Gifts Engender*. Cambridge: Cambridge University Press.

MACMILLAN, Gordon. 1995. *At the End of the Rainbow? Gold, Land and People in the Brazilian Amazon*. Londres: Earthscan.

MAUSS, Marcel. 1974. "Ensaio sobre a Dádiva. Forma e Razão da Troca nas Sociedades Arcaicas". In *Sociologia e Antropologia*, volume II. São Paulo: EPU/EDUSP. pp. 37-184.

RAMOS, Alcida R. 1980. *Hierarquia e Simbiose. Relações Intertribais no Brasil*. São Paulo: Hucitec.

______. 1989. Relatório da Viagem de Inspeção às Áreas Yanomami e Macuxi em Roraima pela Comitiva da Ação pela Cidadania, 9 a 12 de junho. *Urihi* 9. São Paulo: Comissão pela Criação do Parque Yanomami (CCPY).

______. 1990. *Memórias Sanumá. Tempo e Espaço em um Sociedade Yanomami*. São Paulo: Marco Zero.

______. 1995. *Sanumá Memories. Yanomami Ethnography in Times of Crisis*. Madison: The University of Wisconsin Press.

RIVIÈRE, Peter. 1971. "Political structure of the Trio Indians as manifested in a system of ceremonial dialogue". In *The Translation of Culture* (T.O. Beidelman, org.). Londres: Tavistock Publications. pp. 293-311.

SAHLINS, Marshall. 1988. Cosmologies of Capitalism: The Trans-Pacific Sector of the "World System". *Proceedings of the British Academy for 1988*: 1-51.

______. 1992. The Economics of Develop-man in the Pacific. *Anthropology and Aesthetics* 21: 12-25.

______. 1993. Goodbye to Tristes Tropes: Ethnography in the Context of Modern World History. *The Journal of Modern History* 65 (1): 1-25.

SAID, Edward. 1976. *Beginnings*. Nova Iorque: Columbia University Press.

SEED, Patricia. 1991. "Failing to Marvel": Atahualpa's Encounter with the Word. *Latin American Research Review* 26 (1): 7-32.

STRATHERN, Marilyn. 1988. *The Gender of the Gift*. Berkeley: University of California Press.

______. 1990. "Negative strategies in Melanesia" In *Localizing Strategies* (Richard Fardon, org.). Washington: Smithsonian Institution Press. pp. 204-216.

TAUSSIG, Michael. 1987. *Shamanism, Colonialism, and the Wild Man*. Chicago: University of Chicago Press.

THOMAS, Nicholas. 1991. *Entangled Objects. Exchange, Material Culture, and Colonialism in the Pacific*. Cambridge, MA: Harvard University Press.

TRAJANO FILHO, Wilson. 1990. A Troca Silenciosa e o Silêncio dos Conceitos. *Série Antropologia* 107. Departamento de Antropologia, Universidade de Brasília.

______. 1993. Rumores: Uma Narrativa da Nação. *Série Antropologia* 143. Departamento de Antropologia, Universidade de Brasília.

URBAN, Greg. 1986. Ceremonial Dialogues in South America. *American Ethnologist* 88 (2): 371-386.

WEINER, Annette. 1985. Inalienable Wealth. *American Ethnologist* 12 (2): 210-227.

WILBERT, Johannes. 1972. *Survivors of Eldorado*. Nova Iorque: Praeger Publishers.